https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.1

Dragana Jeremić-Molnar
Univerzitet umetnosti u Beogradu – Fakultet muzičke umetnosti
admolnar@sbb.rs

Aleksandar Molnar
Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet
amolnar@f.bg.ac.rs

Boasov postulat ratničkog porekla tajnih društava i mitovi o „kulturnom heroju“ i „prevarantu“ u Severnoj Americi

Apstrakt: U ovom članku autori polaze od pretpostavke da je Franz Boas imao koherentnu teoriju tajnog društva koju nigde nije sistematski razvio, ali koja se može rekonstruisati iz nekoliko njegovih radova. Autori se ne bave celom tom teorijom već samo postulatom o ratničkom poreklu tajnih društava (koji je kasnije postao fundament teorije *Männerbunda*). Boas je, naime, smatrao da su tajna društva severno-američkih Indijanaca bila izvorno ratnička, ali da su do početka 20. veka ili zadržala samo funkcije inicijacije i edukacije, ili su se transformisala u terapijska i plesna društva. Iako je tvrdio da mitologija Indijanaca ne omogućava dodatne uvide u poreklo tajnih društva, samo njegovo bavljenje mitom o „kulturnom heroju“ i „prevarantu“ govorilo je suprotno. Autori pokušavaju da odu korak dalje i da nove priloge za izučavanje ratničkog porekla tajnih društava u Severnoj Americi pronađu u mitu o Vuku kao bratu (ocu) „kulturnog heroja“.

Ključne reči: Franz Boas, severno-američki Indijanci, tajno društvo, rat, mit

Uvod

Franz Boas je u društvenim naukama ostao ponajviše upamćen po svojoj kritici evolucionizma (Herskovits 1953, 56), naročito u njegovim evrocentričnim, nacionalističkim i rasističkim izdancima (upravo ga je bujanje tih izdanaka u njegovoj rodnoj Nemačkoj već 1887. nateralo na emigraciju u Ameriku). Po njegovom mišljenju, „svaki primitivni narod imao je dugu istoriju. Možda je nazadovao spustivši se sa višeg stadijuma razvoja ili se možda uzdigao na današnji stadijum u borbi sa pošastima. Ne postoji primitivno pleme koje nije uređeno zakonima konvencije i običaja. Što je ono primitivnije to je veći broj ograničenja koja određuju svako delanje“ (Boas 1940, 633) i to je veća mogućnost da

opstanu obrasci delanja, pa i čitave institucije koji su nekada bili funkcionalni, ali su u međuvremenu, usled promena okruženja u kojem narod živi, prestali da to budu (Boas 1939, 192). Čak ni sama kultura ne podleže nikakvim opštim razvojnim zakonima, i to već iz elementarnog razloga što nije nikakva „organska" celina: „Nema razloga koji bi nas primorao da verujemo da se tehnički pronalasci, društvena organizacija, umetnost i religija razvijaju na potpuno isti način ili da su organski i neraskidivo povezani" (Boas 1939, 155).

Pa ipak, koliko god negodovao protiv postuliranja svugde i uvek važećih zakona evolucije ljudskih društava, Boas nije bio voljan da u potpunosti odbaci evolucionizam.[1] Zbog toga su bila moguća njegova zalaganja za jednu „opštu teoriju vrednovanja ljudskih aktivnosti", koja bi se fokusirala na „napredovanje civilizacije" u svakom pojedinačnom društvu kroz različito postignute „ekvilibrijume emocije i razuma" (Boas 1939, 225). Iako je razvijanje ove „opšte teorije vrednovanja ljudskih aktivnosti" kao cilj antropoloških istraživanja eksplicitno zagovarao tek u knjizi *Um primitivnog čoveka* (prvo izdanje 1911, drugo, prerađeno izdanje 1939),[2] ona je implicitno prisutna i u njegovim ranijim radovima. Primera radi, aktuelnu ceremoniju kanibalizma, u kojoj je zaposednuti kanibalskim duhom mahnito trčao od jednog do drugog saplemenika pokušavajući da svakoga od njih ugrize, Boas je tumačio kao razblaženi relikt izvorne ceremonije u kojoj su pripadnici tajnog društva zaista jeli ljudsko meso, i to prvo (nakon pobede u ratu) meso neprijatelja na bojnom polju,[3] a zatim (nakon povratka kućama, prilikom proslave trijumfa) i ponekog roba, kojem je dodeljivana uloga „ratnog plena" (Boas 1896, 9; Boas 1897, 664). Ono što je u ovom slučaju Boas nazivao „moderni razvoj mnogo starijih formi" kasnije će jasno i nedvosmisleno proglašavati „napredovanjem civilizacije".

Civilizacije u svakom slučaju još uvek nema u relativno homogenoj „primitivnoj hordi", čiji pripadnici imaju snažan osećaj „solidarnosti" i za koje je „svaki stranac koji im ne pripada neprijatelj, i gde je ispravno naneti tom neprijatelju

[1] Tako je Boas tvrdio da je „našu veru u ispravnost evolucionističke teorije *kao celine*" uzdrmao uvid da se samo jedan deo kulture – onaj „industrijski" – razvija pravolinijski od jednostavnih do kompleksnih formi (kako su to tvdili evolucionisti), dok „ljudske aktivnosti koje ne zavise od razmišljanja ne pokazuju sličan tip evolucije" (Boas 1911, 193–194; upor. i Boas 1939, 172; kurziv D. J.-M. i A. M.). Kao što se na ovom primeru može videti, Boasov problem s evolucionizmom ležao je u precenjivanju ljudskog razuma i njegove uloge u „ljudskim aktivnostima": tamo gde je, međutim, pobeda razuma nad emocijama bila „očigledna" Boasova „vera u ispravnost evolucionističke teorije" ostala je neuzdrmana.

[2] U prvom izdanju ove knjige, Boas je istakao samo to da nas „[o]pšta teorija vrednovanja ljudskih aktivnosti, kakvu je razvilo antropološko istraživanje, uči da praktikujemo veću toleranciju od one koju danas pokazujemo" (Boas 1911, 208–209).

[3] Kasnije je ostao samo običaj da se neprijatelju odseče glava, uzme u zube i onda njome trese (Boas 1896, 9).

što veće zlo, te ga, ako je mogućno, i ubiti“ (Boas 1911, 207; Boas 1939, 224). Vremenom, kako se horda uvećava i širi na sve veću teritoriju, tvrdio je Boas, očigledno se oslanjajući na Emila Dirkema (Durkheim), ovaj osećaj solidarnosti gubi na intenzitetu (nikada ne nestajući u potpunosti), ali zato omogućava sve veću toleranciju prema strancima i, konačno, početak života u mirnodopskim uslovima, bez kojih je „napredovanje civilizacije“ nezamislivo (Boas 1912, 7). Prerastanje horde u klanski diferencirano pleme[4] bilo je posledica društvenog diferenciranja, koje je po Boasu stvorilo i tajna društva kao organizacionu formu muškaraca podobnih za rat i međusobno povezanih posebnim običajima.[5] Sa „napredovanjem civilizacije“ pokazalo se, međutim, da je opstanak čisto ratničkih tajnih društava nemoguć i zbog toga ona pre ili kasnije dolaze pod pritisak da se transformišu.

Boasov opšti teorijski postulat odudarao je od preovlađujućeg shvatanja tajnih društava u anglosaksonskoj tradiciji i bio je veoma blizak teoriji *Männerbunda* koju će u Nemačkoj inaugurisati Hajnrih Šurc (Heinrich Schurtz) svojom knjigom *Starosne klase i Männerbundovi. Predstavljanje osnovnih formi društva* (1902).[6] Ipak, za razliku od Boasa, Šurc je u ratničkim *Männerbundovima*

[4] Pošto u ovom radu neće biti reči ni o plemenu, ni o klanu, pažnja se neće obraćati na brojne probleme vezane za plemensku (samo)identifikaciju i utvrđivanje i razgraničavanje podgrupa (upor. detaljnije: Boas 1940, 356 i dalje).

[5] Boas je tvrdio da su se u Severnoj Americi „tajna društva razvila iz ratnih običaja“, pri čemu je jedan od njih bio da ratnik po ubijanju neprijatelja padne u ekstazu i ispuni se ljudožderskim duhom (Boas 1896, 8–9).

[6] Anglosaksonske društvene nauke su iznedrile teoriju tajnog društva (*secret society*), koja je u 19. veku operisala sa potpuno hipertrofiranim pojmom „tajne“, pokazujući ambiciju da pod njega podvede gotovo sve vrste udruživanja sa subverzivnim ciljevima. Tako je u knjizi *Tajna društva svih doba i svih zemalja* (prvo izdanje 1875, drugo izdanje u dva toma 1897) Čarls Viljem Hektorn (Charles William Heckethorn) tvrdio da je svaka vlast uvek sklona da drži „monologe“ i da se oglušuje o zahteve savesti podvlašćenih. Smatrao je da čovek po prirodi takav da „želi da kazni institucije, a ne pojedince; da udari na ideje a ne na ljude“ i da je zato formiranje tajnih u smislu konspirativnih društava uvek i svugde bilo neizbežno i nezavisno od oblika i stepena represije (Heckethorn 1897, 4–5). U svom daljem razvoju, anglosaksonska teorija tajnog društva počela je da trpi uticaj nemačke teorije *Männerbunda,* o kojoj će više reči biti u prvom odeljku ovog rada. U tom smislu je karakteristična doktorska disertacija *Primitivna tajna društva* (1908) američkog sociologa Hatona Vebstera (Hutton Webster), čiji je značaj u izučavanju tajnih društava počivao u jačanju teorijskih ambicija i nadilaženju etnografskog pristupa koji je pre toga dominirao. Osim toga, Vebster je bio prilično dobro upoznat i s radovima evropskih autora, a pre svega s knjigom *Starosne klase i Männerbundovi* Hajnriha Šurca, tako da je bio u poziciji da relaksira ranije tvrdokorno anglosaksonsko shvatanje tajnih društava kao principijelno subverzivnih organizacija. Tako, on piše da tajna društva predstavljaju „najprimitivnije napore ka uspostavljanju zakona i poretka“, ali odmah dodaje da sa „napretkom opšte civilizacije u zajednici,

video „osnovne forme društva" u kojima se po prvi put manifestuje „društveni nagon" (otuda su ovi *Männerbundovi* važili za „prirodne") i koje kasnije imaju principijelnu državotvornu ulogu. To upućuje na potrebu da se pre razmatranja samog Boasovog postulata ratničkog porekla tajnih društava (kao i tragova ove ratničke prošlosti u mitovima o „kulturnom heroju" i „prevarantu" u Severnoj Americi) utvrdi priroda njene veze sa nemačkom teorijom *Männerbunda.*

Šurc i Boas

Šurcova knjiga *Starosne klase i Männerbundovi. Predstavljanje osnovnih formi društva* svakako predstavlja jednu od najkontroverznijih knjiga u oblasti društvenih nauka objavljenih u 20. veku. Odmah po objavljivanju te (kako se ispostavilo, testamentalne) knjige, Šurcov koncept muškog saveza (*Männerbunda*)[7] naišao je na naučne reakcije koje su se kretale u rasponu od „potpuno pozitivnih do entuzijastičkih" (Reulecke 2001, 40), da bi do početka Prvog svetskog rata on postao jedan od ključnih u celokupnom kulturnom životu Drugog rajha, a onda tokom međuratnog perioda počeo da se probija i u političku sferu, domašivši njeno samo središte u Trećem rajhu (pogotovo kroz teoriju germanskog, odnosno arijevskog *Männerbunda* – upor. detaljnije: Jeremić-Molnar i Molnar *u štampi*). U drugoj polovini 20. veka koncept je potisnut na margine društvenih nauka, ponajčešće se pojavljujući *kao sam objekt proučavanja* – i to u radovima posvećenim etnologiji u doba kolonijalizma (kada je odnos prema „primitivcima" oscilovao između „odbrane i čežnje"), „krizi maskuliniteta" (kao glavnom izvoru osporavanja feminističkog pokreta) ili idealizovanju (novootkrivene) mladosti na prelasku iz 19. u 20. vek (upor. npr. Sombart 1988; Blazek 1999, 17 i dalje; Reulecke 2001, 40 i dalje; Brunotte 2004, 16 i dalje; Bruns 2009).

Slika koja je danas preostala o Šurcu i o njegovoj poslednjoj knjizi uveliko je redukcionistička. Nije nimalo sporno da je u *Männerbundovima* Šurc video drevnu instituciju koja nije u potpunosti iščezla i koja je na neki način bila aktuelna i u 20. veku[8] (što su usponi fašističkih pokreta u nizu evropskih zemalja u potpunosti dokazali – Molnar 2006, 33 i dalje), ali on sebi nije ni

ona pokazuju tendenciju da postanu uporišta konzervativizma i otpora svakoj promeni" (Webster 1908, 110 i 124).

[7] Izraz *Männerbund* (pl. *Männerbünde*) toliko je vezan za Šurca i kasnije nemačke autore da ga i još i dan-danas nenemački autori uporebljavaju bez prevođenja na svoje maternje jezike (uključujući tu i engleski jezik), pa će se to činiti i na stranama ovog rada (dekliniranjem prema pravilima srpskog jezika).

[8] Šurc je bio zagovornik raskrštanja s „induktivnom etnologijom" (koja se obesmišljava kroz gomilanje beskorisnih muzejskih eksponata) i stvaranja „deduktivne etnologije", tj. etnologije koja će biti u stanju da „mrtve rezultate istraživanja naroda oživljava našom sopstvenom krvlju" (Schurtz 1891a, 2). Mnogi „ljudi angažovani po muzejima"

postavio zadatak da se sistematski pozabavi onim što je u savremenoj Evropi preostalo od nje.[9] Takođe je nesporno da je Šurc iskoračio iz anglosaksonske tradicije bavljenja tajnim društvima, koja je u 20. veku sve više u fokus stavljala moderna tajna društva i njihovu – stvarnu ili samo u široj javnosti tako „mitologizovanu" – konspirativnu aktivnost (Roberts 1972).[10] Šurc je, naravno, nastavio da se oslanja na anglosaksonske teoretičare tajnog društva, pa čak i da dalje upotrebljava sam ovaj pojam („tajna društva" su za njega bili najrazvijeniji oblik *Männerbundova*),[11] ali je pokazivao jasnu nameru da u potpunosti relaksira „tajnost" *Männerbundova* kojima se bavio: ekskluzivna udruženja muškaraca po njemu samim tim što naglašavaju „muškost" i na njoj grade svoj socijalni prestiž uvek slede ciljeve koji su transparentni (tajnu predstavljaju isključivo njihovi obredi, čijem izvođenju ne smeju da prisustvuju žene i neposvećeni muškarci) i poštuju svaku vlast koja ima državotvorne ambicije (dok u već uspostavljenim državama mogu postati revolucionarna snaga samo ako je vlast podlegla iskušenjima „ženskog principa"). Iako Šurc nikada nije stigao da se pozabavi modernim tajnim društvima, može se sa priličnom sigurnošću pretpostaviti da bi u fokusu zadržao samo ona koja predstavljaju konsekventni opozit „ženskom principu", porodici i dekadentnom hedonizmu (koji se uvek zaklanja iza doktrinarnog pacifizma). Ali, odmah treba dodati, Šurc je bio itekako svestan mogućnosti zloupotrebe nacionalističkih i rasističkih ideologija u etnologiji i nedvosmisleno joj je suprotstavljao,[12] podržavao je jedan deo zahteva femi-

---

Nemačke su ovo shvatili kao šamar koji Šurcu nikada nisu oprostili, tako da je u narednim godinama imao probleme s objavljivanjem svojih radova (Ratzel 1903b, 54).

[9] Ovde treba podsetiti da Šurc svoju teoriju *Männerbunda* nije dovršio. Naime, shodno koncepciji drugog poglavlja („Društvo") Šurcove prethodne knjige *Praistorija kulture* (1900), rasprava o *Männerbundovima* bi bila kompletirana tek nakon sagledavanja njihovog mesta u državama. I zaista, Šurc je već započeo sa pripremama za pisanje knjige o državi kada ga je iznenadna smrt od zapaljenja slepog creva 2. maja 1903. u tome sprečila (Ratzel 1903b, 61).

[10] Zbog toga nije nimalo slučajno što već Georg Zimel svoju sociološku teoriju tajnih društava gradi ne samo bez ikakvog osvrta na Šurcovu teoriju već implicitno protiv njene osnovne intencije: sociološki je po Zimelu relevantan samo onaj „posebni savez (*Sonderbund*)" koji se suprotstavlja snažnoj centralizaciji koju sprovodi država ili za koji ona „pogrešno veruje da je ugrožava" (Simmel 1906, 497).

[11] Šurc je u svojoj knjizi izneo teoriju evolucije *Männerbundova* od kuća muškaraca, kao svojevrsne praćelije, pa preko klubova (muškaraca) sve do tajnih saveza, za koje je smatrao da predstavljaju najkompleksniju formu (Schurtz 1902, 347).

[12] Tako je u svojoj knjizi posvećenoj *Männerbundovima* Šurc izuzetno malo prostora posvetio Arijevcima (tj. Germanima) u Evropi, pa je čak prilikom izlaganja o „ostacima muških kuća u Alpima" zaključio „da je uređenje [muških kuća] bilo svojstveno upravo starijem, u planine potisnutom predarijevskom stanovništvu, koje je kasnije preuzelo neki od arijevskih jezika. Bilo bi izuzetno ishitreno u već ionako fantastično naslikano

nističkog pokreta,[13] a svojoj fascinaciji mladošću (kao prelaznoj fazi u životu muškaraca koja prethodi stupanju u brak) nije dozvolio da u potpunosti ovlada teorijom *Männerbunda*.[14] Možda se zato kao najspornije postavlja pitanje da li su u Šurcovom slučaju vannaučni uticaji (nemački nacionalizam, rasizam, mizoginija itd.) zaista nadjačali one intristično naučne. I da li je prisustvo prvih uticaja uopšte bilo toliko da bi se danas njegova celokupna teorija *Männerbunda a priori* diskvalifikovala i odbacila?

Put za pronalaženje odgovora započinje od Šurcovog neobičnog odnosa prema Luisu Morganu (Lewis Morgan) i njegovoj knjizi *Drevno društvo.* Po Šurcovom mišljenju, brojni kritičari (Westermarck, Starcke, Grosse itd.) uverljivo su opovrgli Morganov evolucionizam tj. tvrdnju da je nekada, u nekoj nedefinisanoj prošlosti, došlo do neposrednog prelaza iz prvobitne horde u rod, iz kojega je dalje pravolinijski teklo uzdizanje čovečanstva do civilizacije, ali ne i njegov osnovni teorijski postulat da su i rod i porodica domen žene i da imaju „matrijarhalno" ustrojstvo (Schurtz 1902, 71). Zbog toga je po Šurcovom mišljenju svako dalje napredovanje u objašnjenju nastanka civilizacije moralo da prethodno postigne „pomirenje" sa Morganom. Iako bi se odatle moglo zaključiti da se sa Morganom „pomirio" tako što je njegov autoritet ostavio da važi izvan domena vlastitih naučnih interesovanja (*Männerbund* je bio institucija nezavisna od porodice i od roda), Šurc mu se iznenada vratio na ključnom mestu knjige *Starosne klase i Männerbundovi,* citirajući *in extenso* jedan opis organizacije severno-američkih Indijanaca iz *Drevnog društva*:

> Gotovo sva američka indijanska plemena imala su dva stupnja starešinstva koja se mogu razlikovati kao sahemi i obične poglavice. Sva druga starešinstva predstavljala su varijacije ova dva primarna stupnja. U svakom rodu oni su se birali iz redova njegovih članova. [...] Služba sahema bila je nasledna u rodu u tom smislu što je popunjavana odmah nakon što bi bila upražnjena; služba poglavice, međutim, nije bila nasledna zato što je dodeljivana kao nagrada za lične zasluge i gasila se sa smrću pojedinca. Štaviše, obaveze sahema bile su ograničene na mirnodopske poslove. On nije smeo da ide u rat kao sahem. S

arijevsko pravreme ucrtati još i muške kuće i *Männerbundove,* pre nego što najstrože sprovedena posebna istraživanja ne pripreme tlo za dalje korake" (Schurtz 1902, 313). Takođe treba pomenuti da se poglavlje „Društvo" u Šurcovoj knjizi *Praistorija kulture* završava svojevrsnom apologijom „velikog živog bića, čiji je svaki narod samo jedan deo i koje je u međunarodnom pravu stvorilo sebi organe, *čovečanstva*" (Schurtz 1900, 205).

[13] Da feministkinje („izuzimajući neizbežne groteskne fanatikinje") loše utiču na moderni kulturni život po Šurcu se „uopšte ne može reći. Neke prednosti borbe za emancipaciju pokazuju se u pravom svetlu tek iz ove perspektive" (Schurtz 1902, 49–50).

[14] Pripadnici prvobitnih („prirodnih") *Männerbundova* (tj. lovci i ratnici) po Šurcu su „uglavnom pripadali srednjoj starosnoj dobi" i zato je ova institucija od samog početka oblikovana pod njihovim preovlađujućim uticajem (Schurtz 1902, 59).

> druge strane, poglavice kojima je dodeljena služba zbog lične hrabrosti, mudrosti u postupanju ili elokvencije u savetu, često su bile superirone u sposobnostima, iako ne i u vlasti nad rodom. Sahem je bio vezan prevashodno za rod, a sahem prevashodno za pleme, član čijeg saveta je bio baš kao i sahem. (Morgan 1877, 70–71; Schurtz 1902, 324)

Šurcova odluka da se na ovaj način „pomiri" sa Morganom bila je, najblaže rečeno, problematična. Naime, u citiranom Morganovom tekstu (prevedenom na nemački jezik) Šurc je prilikom prve pomene reči „poglavica" dodao u zagradi objašnjenje „ratni vođa", dok je prilikom druge pomene ubacio pridev „ratni". Na osnovu ovih preinaka, Šurc je došao do dalekosežnog zaključka da je sahem bio mirnodopski starešina roda, dok je poglavica bio „ratni vođa" celog plemena – ali i „predvodnik mladih muškaraca" i „predstavnik [...] državotvornih snaga. [...] [I] zaista je rat najnasilnije sredstvo udruživanja i državotvorstva, upravo zato što do vrhunca povišava muške crte društvenog nagona i volje za vladavinom i dovodi u neposredan, iako isprva neprijateljski dodir muškarce sa muškarcima. Mir pogoduje, tome nasuprot, porodičnom životu s njegovim zatvorenim, sigurnim odnosima i nepretencioznom zadovoljnošću, s njegovim prikivanjem muškarca za ženu i potomstvo, ukratko s njegovim primatom ženskog konzervativnog principa i polnog života" (Schurtz 1902, 324–325).

Iako je Šurc iskreno verovao da je taj zaključak uskladiv sa ne-evolucionističkim („ne-matrijarhalnim") delom Morganove teorije, to svakako da nije bio slučaj. Morgan je eksplicitno tvrdio da su obaveze i vlast „običnog" poglavice bili „neznatni (*slight*)", zbog čega ga nikada nije nazivao ratnim, niti mu je pridavao bilo kakav značaj u ratovima (pogotovo s obzirom na to da je svaki muškarac „bio slobodan da organizuje ratnu družinu[15] i da vodi ekspediciju gde god zaželi"); pored toga, Morgan je tvrdio i to da država ne može proizaći iz „jedinica društvenog sistema", već samo iz „jedinica političkog sistema" (tj. gradskih opština), koje severno-američki Indijanci nikada nisu uspeli da uspostave (Morgan 1877, 119–123). Samim tim, mogućnost da se „pomiri" (u pravom smislu te reči) sa Morganom Šurc je odbacio čim je državotvorstvo pripisao jednoj „jedinici društvenog sistema" (doduše, *Männerbundu* umesto rodu) a ne „jedinici političkog sistema", čim je „običnog" poglavicu uzdigao u „ratnog vođu" i čim je u ratničke proizveo *Männerbundove* koji to očigledno nisu bili (u severno-američkim plemenima je u 19. veku rat bio u nadležnosti *ad hoc* obrazovanih i neobaveznih „ratnih družina").

Jedan deo ovog preinačavanja Morganovih intencija lako je razumljiv kada se pogleda već pomenuta Šurcova knjiga *Praistorija kulture*. U ovoj knjizi Šurc je postulirao teoriju dvojnog starešinstva, prema kojoj već od samih

---

[15] U srpskom prevodu Morganovog *Drevnog društva* izraz *war-party* preveden je kao „ratna družina" (upor. Morgan 1981, 125)

početaka života ljudi u plemenima nastaje borba između mirnodopskog i ratnog poglavice, koja se može završiti ili pobedom prvog (u kom slučaju sledi „dugotrajno rasparčavanje“ plemena po rodovskim šavovima) ili pobedom drugog (u kom slučaju se stvaraju preduslovi za prerastanje plemena u državu). I dok u početku, na niskom nivou kulture, osvajanja pod vođstvom ratnog poglavice služe isključivo za pljačku pripadnika pobeđenih plemena, sa porastom kulture javljaju se ambicije za stvaranje prostranih teritorijalnih država (Schurtz 1900, 137–138 i 176). Tu teoriju Šurc je izgradio pod uticajem Fridriha Racela (Friedrich Ratzel) kod koga je habilitirao 1891. godine i čijim se učenikom do kraja života smatrao.[16] Racel se, međutim, nije bavio uzrocima napredovanja kulture i Šurc je tu video prostor za vlastiti kreativni doprinos. Naznačivši već u *Praistoriji kulture* kojim putem će ići, Šurc je u *Starosnim klasama i Männerbundovima* zaokružio (u suštini organicističku i sociobiološku) teoriju prema kojoj je napredovanje kulture isključiva posledica društvenog nagona, koji zapravo i nema ništa sa seksualnom i roditeljskom ljubavlju: čim nastane (nezavisno od roda i porodice), ratnički *Männerbund,* kao prvobitno, odnosno „prirodno“ društvo („organizam“),[17] ima tendenciju da se širi po što većem tlu i naposletku rezultira stvaranjem države (Schurtz 1902, 79).

Kao što se može videti, Šurc je smatrao da je na ovaj način „pomirio“ Morgana sa Racelom,[18] ali je bilo jasno da je van „pomirenja“ ostao teorijski postulat da je prvobitan („prirodan“) *Männerbund* (koji je nastao takoreći istovremeno sa porodicom) bio sastavljen od lovaca i ratnika, da je na njegovom čelu stajao „ratni poglavica“ (ili „ratni vođa“) i da je to bila „društvena forma“ kroz koju je društveni nagon vodio čovečanstvo do realizacije uzvišenog zadatka stvaranja država.

[16] U prvom izdanju knjige *Politička geografija* (1897) Racel je – kao i Morgan, uostalom – tvrdio da država ne može da nastane bez čvrstog „srastanja“ ljudi s odgovarajućom teritorijom, ali nije insistirao na tome da se to može postići isključivo putem gradskih opština. Štaviše, Racel je dopuštao da je „državnost“ ratnički organizovanih stočara-nomada potpuno ravnopravna sa „državnošću“ sedelačkih naroda i da to dokazuju njihova brojna osvajanja, kontrola osvojenih teritorija, pa i stvaranje novih država na tim teritorijama (Ratzel 1897, 68–69).

[17] „Pod jednostavnim okolnostima lovci i ratnici će biti ti koji će se okupiti i po opštim ljudskim običajima utvrditi svoju zajednicu navikama i pravilima“, podvrgavši se prethodno vođi, koji je jedini u stanju da „nepovezanu masu pojedinaca poveže u organizam“ (Schurtz 1902, 58).

[18] U drugom izdanju *Političke geografije* (1903) Fridrih Racel je dodao ceo jedan odeljak, kratko naslovljen „Rat“, u kojem je prihvatio Šurcove osnovne tvrdnje iz knjige *Starosne klase i Männerbundovi*, uz ogradu da u ratu ne treba tražiti izvor nastanka države, s obzirom na to da su u vreme nastanka prvih država plemena i narodi živeli raštrkani i toliko daleko jedni od drugih „da je to skoro sprečavalo trvenja“ (Ratzel 1903a, 93–94).

Iako taj teorijski postulat na prvi pogled izgleda kao originalan Šurcov doprinos, on to zapravo nije – barem ne u potpunosti. To nedvosmisleno proizlazi iz poglavlja *Starosnih klasa i Männerbundova* posvećenog severno-američkim *Männerbundovima*, u kojem se Šurc oslonio samo na jedan naučni autoritet – ali ne na Luisa Morgana nego na Franza Boasa. Boasov zaključak da su „tajna društva izvorno imala ratnički karakter“ ali da su ga vremenom izgubila Šurc je bezrezervno preuzeo (Schurtz 1902, 402).[19] Drugim rečima, severno-američki Indijanci su, sudeći po Boasovim analizama, bili primer za razvoj *Männerbundova* koji je Šurc smatrao negativnim: sukobi mirnodopskih i ratnih poglavica tu su razrešeni u korist prvih i to je dovelo do takvog razvoja kulture koji je bio nepovoljan kako za opstanak autentično ratničkih *Männerbundova,* tako i za stvaranje države.[20]

Ostavljajući na ovom mestu po strani nemačku teoriju *Männerbunda,* može se zaključiti da je Boasov postulat ratničkog porekla tajnih društava ugrađena u same njene temelje. Koliko god to na prvi pogled čudno zvučalo, moglo bi se reći da je Boas već bio stvorio jednu rudimentarnu teoriju *Männerbunda* iz koje će Šurc izvući krajnje konsekvence (radikalizujući pitanje odnosa tajnog društva i države), razraditi je (povezujući Morganovu teoriju matrijarhata i Racelovu teoriju nastanka države) i dati joj onaj prepoznatljivi oblik kojim će zaokupiti brojne umove u društvenim naukama prve polovine 20. veka (kao i jedan mnogo manji broj njih u drugoj polovini 20. veka).[21]

[19] Paralelizam za koji je Boas utvrdio da postoji između opštih klanovskih (ili čak plemenskih) mitova i mitova tajnih društava (Boas 1897, 662–663) Hajnrih Šurc je tumačio tako da je primat dao ovim potonjim: „priče i predstave o životinjama izvorno su potekle od *Männerbundova* i tek su ih naknadno od njih preuzeli totemistički klanovi, čiji su muški članovi tvorili zatvorenu zajednicu, kao dobrodošli znak razlikovanja“ od drugih klanova i plemena (Schurtz 1902, 391).

[20] U tom kontekstu treba pomenuti da je prvim znakom napretka u smislu uobličenja kulture Šurc smatrao prevazilaženje kanibalizma, prevashodno onog koji je u početku bio sastavni deo ratovanja (Schurtz 1891b, 299; Schurtz 1900, 204), što je bilo sasvim u skladu sa Boasovim shvatanjem običaja kanibalizma u najranijim ratničkim tajnim društvima i njegovog preživljavanja isključivo u njihovim simboličkim ceremonijalnim aktima (Boas 1897, 664).

[21] Na margini vredi pomenuti da je Boas poznavao samo Šurcovu knjigu *Praistorija kulture* i da je jedino što je u njoj našao vredno pomena bilo – pogrešno! – dovođenje u vezu dekorativne umetnosti iz Severne Amerike i Melanezije (Boas 1911, 186 i 293; Boas 1940, 283). Takođe je zanimljivo da je u vreme uspona teorije *Männerbunda* u Nemačkoj Boas prestao da se zanima za fenomen tajnih društava. Čak ni u enciklopedijskoj *Opštoj antropologiji,* koju je Boas uredio i napisao sa svojim najbližim saradnicima, tajna društva nisu dobila više od tri pasusa u članku posvećenom vladi, i to vezano isključivo za pravosudne funkcije karakteristične za afrička i melanezijska tajna društva (Lips 1938, 516–518).

Transformacija ratničkih tajnih društava

Teorijski postulat ratničkog porekla tajnih društava Boas je formulisao na osnovu svega što je uspeo da sazna proučavajući život, običaje i predanja Indijanaca severozapadne obale Pacifika. Iako je njihovo poreklo bilo čisto ratničko (Boas 1896, 8–9), ova tajna društva su se u vreme kada ih je Boas opisao već uveliko bila transformisala u pravcu inicijacijsko-edukativnih i terapeutsko-plesnih udruženja, zadržavajući u najvećem broju slučajeva stari socijalni prestiž (Boas 1897, 664).[22] Kasnija istraživanja će potvrditi ovaj Boasov zaključak: na početku 20. veka „policijske i vojničke" funkcije tajnih društava još uvek nisu bile sasvim nestale (Wissler 1916, vi-vii; upor. i Lowie 1913, 149–150), a njihovi ritualni plesovi (čak i kada su ih izvodili šamani) i dalje su sadržavali brojne „ratničke aspekte" (Hayden 2018, 35).[23] Šarolikost i neravnomerna distribucija tajnih društava po severno-američkom kontinentu bili su samorazumljivi u kontekstu Boasove teorije koja je insistirala na „neorganskom" shvatanju kulture, čiji sadržaji imaju posebne razvojne logike i mogu značajno da variraju od naroda do naroda (tj. od plemena do plemena). Uporede li se, primera radi, Maidui sa Jutama i Šošonima, koji su stajali na otprilike istom stupnju razvoja (materijalne) kulture, videće se da su ključne razlike među njima poticale od tajnih društava koja su postojala samo u klanovima prvog plemena.[24] Slaba integrativna moć poglavice je u slučaju Maidua bila kompenzovana snagom tajnih društava,[25] u čije redove su se svake desete ili dvanaeste godine inicirali samo

[22] Uvećavanje izvora društvenog diferenciranja i transformacija tajnih društava stvorilo je organizacionu „sivu zonu", koja je u nekim slučajevima istraživačima znatno otežala posao povlačenja demarkacione linije između tajnih društava i institucija plemena, odnosno klana (Hayden 2018, 8–9).

[23] Pritom treba voditi računa da su se u tom svom izvornom ratničkom obliku tajna društva bitno razlikovala od „predatorskih bandi" koje su Indijanci znali da organizuju *ad hoc* i koje su bile sposobne samo za zasede i prepade na neprijatelje, i to na one koji su pripadali istom plemenu ništa manje nego na strance (Callender 1978, 640). „Neprijateljstva su se uglavnom sastojala iz zavada, a ne iz organizovane vojne akcije, i uglavnom su proishodila iz sumnje u vradžbine i iz krađe žena. Stoga su neprijateljstva isto tako često bila unutarplemenska koliko i međuplemenska" (Steward 1955, 112).

[24] Tajna društva Maidua spadala su među najrazvijenija na kontinentu, a to je značilo da nisu bila samo inicijacijsko-edukativna (tj. ograničena na inicijaciju mladića u svet odraslih muškaraca i poduku svih saplemenika kroz svečana pripovedanja svetih „priča") nego i terapeutsko-plesna: na čelu su im se nalazili šamani, koji nisu imali moć da ratuju i ubijaju (iako su sporadično bacali čini na neprijatelje – po pravilu na neko od susednih sela), već su plesove periodično upriličavali u cilju komuniciranja sa „duhovima" i isceljivanja različitih oboljenja. Jute i Šošoni bili su, obrnuto, najskloniji organizovanju „predatorskih bandi" (upor. Steward 1953, 9; Steward 1955, 113).

[25] „Vlast tajnih društava kako kod planinskih Maidua, tako i kod dolinskih Maidua, uzurpirala je vlast poglavica, onakvu kakva je pronađena među Mivocima, a ranije i

odabrani muškarci (oni koje bi odredili „duhovi"). Iako i dalje snažna, ova tajna društva su početkom 20. veka predstavljala tek puki odbljesak one moći koju su imala kada su njihovi pripadnici bili ratnici koji su u ratne pohode kretali nakon što bih ih „otac (*peheipe*)"[26] kroz odgovarajuće plesove ispunio duhom crnog medveda.[27]

U vreme kada je Boas prispeo u Ameriku i počeo da istražuje unutrašnju organizaciju indijanskih plemena, vođenje ratova više nije bilo u domenu posebnih tajnih društava, nego *ad hoc* „ratnih družina", koje su obuhvatala članove različitih klanova, pa i celih plemena, već u zavisnosti od toga kakav ratni pohod je predstojao.[28] Zaključak o ratničkom poreklu tajnih društava Boas je mogao da izvuče zato što je ratnička tradicija plemena Kvakiutl, u vreme kada ga je on posetio i izučavao, bila među najbolje očuvanim na kontinentu. Tokom Zimske svečanosti celokupan klanovski sistem Kvakiutla je, kao „profan", stavljan van snage, a umesto njega aktivirana su četiri tajna društva koja su okupljala sve inicirane muškarce (Boas 1897, 418–419). U ovom kontekstu važno je istaći da je sam ratnički duh Vinalagilis, kome je cela svečanost izvorno bila posvećena,[29] izgubio svoj raniji primat u plemenu, baš kao što ga je izgubilo i

---

među Nisenanima" (Loeb 1933, 148). Doduše, vlast tajnih društava je bila podeljena između vrhovnog šamana (*yukbe*) i poglavice (*huku*), ali je vlast potonjeg bila isključivo ceremonijalnog karaktera.

[26] U komunikaciji šamana sa duhovima (koja je tekla na Maiduima nerazumljivom jeziku) *peheipe* je bio prevodilac i tumač, održavao je vatru oko koje se plesalo i starao se o redu i miru na seansama. Bio je najbolji poznavalac plesova i podučavao je njima inicijante. Zbog svojih šala, kojima je razbijao strah prisutnih od duhova, nazivan je i „klovnom".

[27] Još duboko u 20. veku Maidui su verovali da su crni medvedi ravnopravni pripadnici tajnih društava i zato ih nisu ni ubijali ni dodirivali. U sakralnim procesijama čovek obučen u krzno crnog medveda išao je odmah iza poglavice (Loeb 1933, 142 i 201). Krznom crnog medveda (ili krznom jelena) bio je zaogrnut i *peheipe* dok je u noćima svečarskih dana na vrhu plesne dvorane čuvao stražu (Loeb 1933, 176). U jednoj varijanti mita o stvaranju koji je postojao u plemenu Maidu *peheipe* je bio prvi koji je sa Kornjačom na splavu doplovio iz primordijalne tame i prihvatio Tvorca koji se spustio sa neba i spremao da otpočne stvaranje zemlje i ljudi (Dixon 1902, 39), što bi moglo da upućuje na to da je *peheipe* izvorno bio crni medved i da mu je Tvorac tek naknadno podario ljudsko obličje.

[28] „Ratnu družinu" je imao pravo da u svakom momentu obrazuje bilo koji ratnik. On bi angažovao šamana da predskaže ishod rata i formirao grupu iskusnih ratnika sa kojom je planirao ceo pohod. Nakon toga su pozivani svi dobrovoljci da se pridruže i uzmu učešće u ratu (Wissler 1912, 54–55).

[29] Vinalagilisovo ime znači „'Onaj koji pokreće rat protiv celog sveta' i on vlada umovima ljudi u vreme rata, kao i tokom perioda aktivnosti tajnih društava. Iz tog razloga su, dakle, tajna društva aktivna u vremenima rata, u zimu kao i u leto. Sve najstarije pesme ovih društava referišu na rat; kanibal, medved koji pleše i budala koja

samo Ratničko društvo, čije je pripadnike on inicirao. Najvažniji duh je postao kanibalski duh Baksbakualanu Ksive (*Baxbakuālanu Xsi'waē*),[30] koji je inicirao pripadnike Kanibalskog društva, za koga se govorilo da je „posednik sredstava za lečenje" i čiji je pomoćnik (glavni šaman Kanibalskog društva) nazivan „iscelitelj ustima" (Boas 1940, 617). Iako su već u potpunosti postala poprište sasvim profanog nadmetanja u imovini, titulama i počastima – samih šamana ništa manje nego poglavica i plemića (upor. detaljnije: Benedict 1946, 167 i dalje) – ova tajna društva su smatrana za „sveta", s obzirom na to da su bila preživak svojevrsnog zlatnog doba, koje je prethodilo dekadenciji celokupnog postojećeg sveta. Samu činjenicu da su po pravilu nosila naziv neke životinje Kvakiutli su navodili kao dokaz da su nastala „u vreme kada su ljudi još uvek imali obličje životinja" (Boas 1897, 420; upor. i Boas 1895, 339–340). Mitološki ciklus o dva brata (nekada nazivan i mitološkim ciklusom o minki), koji su Kvakiutli delili sa čitavim nizom drugih plemena na severozapadu kontinenta, sadržavao je i priču o blizancima koji su, odmah nakon što su se spustili sa neba, počeli da u ljude pretvaraju sve *kyaimimit* („ptice i druge životinje") koje su zatekli na zemlji i koje su do tada živele u svojevrsnom zlatnom dobu (Boas 1895, 98 i 340). Izvorno, dakle, u tajnim društvima su živele životinje, a ljudi su ih kasnije od njih samo preuzeli.

Baveći se indijanskom mitologijom, Boas je uočio postojanje i drugog mitološkog ciklusa, onog o zlatnom dobu (posle potopa), prema kojem su prvi ljudi živeli organizovani u tajna društva zahvaljujući dobročinstvu mitske figure koja se javljala kod praktično svih severno-američkih Indijanaca i koju je on nazvao „kulturnim herojem (*culture hero*)". Algonkvinski „kulturni heroj" bio je Manabuš, zec koji je „stvorio sva tajna društva za dobrobit celog čovečanstva" i onda počinio „najapsurdnija" dela (Boas 1898, 9), što mu je donelo neslavni naziv „prevaranta (*trickster*)". Ovaj mit nije bio specifičan za Algonkvine. I već pomenuti Maidui su imali mit prema kojem je njihov „kulturni heroj" (Srebno-siva

pleše smatraju se glavnim ratnicima i oni padaju u ekstazu čim ubiju neprijatelja. Sve to izgleda kao da ukazuje na to da je poreklo tajnih društava najtešnje povezano sa ratom" (Boas 1897, 664). Snažan pečat na tajnim društvima Vinalagilis je ostavljao rigoroznom ritualnom čistoćom, koju je zahtevao od svojih sledbenika (kada bi ga prizivali da dođe „sa severa"). S obzirom na to „da ne voli ljude koji su nečisti ili one koji su imali odnos sa ženama" (Boas 1897, 502), ovaj duh je teško mogao biti popularan izvan samog Ratničkog društva.

30 Boas je insistirao na tome da su Kvakiutli celokupan kanibalski kult i mitologiju preuzeli od plemena Bela Bela tek tridesetih godina 19. veka. Isprva su želeli samo da upotpune ceremoniju proslave pobede u ratu, ali se vremenom kult osamostalio i dobio svoje tajno društvo (Boas 1940, 448–449). U vreme kada je Boas boravio među Kvakiutlima, Kanibalsko društvo ne samo što je bilo jače od Ratničkog društva nego je i uspelo da svoje kultne sadržaje uzdigne u najvažnije elemente Zimske svečanosti, koja je tradicionalno bila glavna svečanost plemena.

lisica) stvorio „tajna društva“ sa ciljem da spreči da deca ostanu neobrazovana, rastući „kao divlje drveće u planini“. Štaviše, u ovom slučaju je „kulturni heroj“ tražio da sam bude obožavan u okviru tajnog društva i zauzvrat je Maiduima nudio dobre prinose u poljima i šumama, puno lososa u rekama i sreću u srcima samih ljudi (Loeb 1933, 165; Ridell 1978, 651). Treba ipak reći da početkom 20. veka nijedno severno-američko pleme, uključujući i Maidue, nije imalo kult „kulturnog heroja“, niti je verovalo da je on u stanju da (i dalje) doprinosi regeneraciji prirode i društva.

Boas se nigde nije sistematski pozabavio institucijom tajnih društava kod severno-američkih Indijanaca, ali su uzgredna zapažanja, rasuta po njegovim spisima, otkrivala dvostruki paradoks: s jedne strane, iako je poreklo tajnih društava bilo čisto ratničko, u mitu su ona bila nerazdvojni deo davno prohujalog zlatnog doba; s druge strane, iako je *ljudska* tajna društva stvorio „kulturni heroj“, ovo njegovo rano dobročinstvo je u potpunosti palo u zasenak „najapsurdnijih“ gluposti koje je kasnije pravio i time se toliko iskompromitovao da ljudi skoro da ga više i nisu poznavali drugačije nego „prevaranta“. Pritom sama mitska konstrukcija istorije tajnih društava relativira ovo epohalno dostignuće „kulturnog heroja“: on ih zapravo i nije sam stvorio nego ih je samo preuzeo od *kyaimimit* i podario čoveku. Hronološki gledano, „prevarantska“ karijera „kulturnog heroja“ započela je po izlasku ljudi iz zlatnog doba i tekla je paralelno sa transformacijom tajnih društva iz originalno „životinjskih“ (=ratničkih) u isključivo ljudska (=inicijacijsko-edukativna i terapeutsko-plesna). Tako se postavlja pitanje da li između dekadencije „kulturnog heroja“ (tj. njegovog poistovećenja sa „prevarantom“) i transformacije tajnih društava postoji neka dublja veza.

„Kulturni heroj“ i „prevarant“

Etnolozi koji su se na prelasku iz 19. u 20. vek bavili mitovima i verovanjima severno-američkih Indijanaca zapazili su jednu zanimljivu pojavu. Nekoliko mitskih figura, među kojima ponajviše figura Kojota, imalo je privilegovan položaj u odnosu na sve ostale, i to zato što im je pripisivana uloga stvaraoca čoveka, njegove kulture, a često i celog kosmosa –„kulturnog heroja“ u Boasovoj terminologiji. Međutim, neočekivano, tako uzvišenom „kulturnom heroju“ je uskraćeno ne samo svojstvo božanstva nego i elementarni moralni dignitet, tako da se postavilo pitanje: kako je moguće da stvaralac čoveka i njegove kulture može u isto vreme biti sposoban za najprizemnije i najsramnotije postupke, u rasponu od sitnih podlosti, prevara i obmana, pa sve do ubijanja i proždiranja ljudi i seksualnog opštenja (uz primenu sile ili bez nje) sa praktično svakom ženom na koju naiđe.

Najjednostavnije objašnjenje, koji je prvi ponudio Daniel Brinton, bilo je da je „kulturni heroj“ isprva bio čisto i uzvišeno božanstvo („Veliki bog svetla“), kojem su vremenom pripisivane sve strašnije stvari, tako da je njegovo združivanje sa „prevarantom“ bilo zapravo rezultat svojevrsne „degradacije“, do koje je došlo sa napredovanjem kulture i etičkog rasuđivanja (Brinton 1896, 194). Međutim, kako je Boas dobro primetio, ovo objašnjenje – iako karakteristično za misionarske strategije u približavanju Indijancima i pronalaženju delova njihove religije koji bi se mogli iskoristiti kao priključak za hrišćanstvo – imalo je veliki problem u objašnjenju „degradacije“ koja je „kulturnog heroja“ združila sa „prevarantom“, umesto da ga sa njim antagonizuje (Boas 1898, 4–5). Zašto bi, dakle, bilo koji narod svoj izvorni mit o božanskom stvaraocu sveta „kontaminirao“ ogavnim „prevarantskim“ crtama kada dosegne viši stupanj kulture i etičkog rasuđivanja? Smatrajući tako nešto nemogućim, Boas je došao do zaključka da se združenosti „kulturnog heroja“ i „prevaranta“ mora prihvatiti kao autentični paradoks, i to ne samo kao osobenost severno-američke mitologije, nego kao „najznačajnija karakteristika svake primitivne religije“ (Boas 1898, 5).

U rešavanju enigmatičnog odnosa „kulturnog heroja“ i „prevaranta“ Boas je pošao od toga da je on najtešnje povezan s odnosom koji najprimitivnija klanovski integrisana plemena imaju prema svojim neprijateljima. Kao i ona, i „kulturni heroj“ ima brojne neprijatelje i u borbi sa njima gleda samo svoje interese i ne bira sredstva kako će da do pobede dođe, zbog čega neizbežno postaje „prevarant“. Što je još važnije, kao i ona, i „kulturni heroj“ nekada pobeđuje, a nekada biva poražen, zbog čega su njegove pobede uvek i njihove pobede, dok su njegovi porazi izvor njihove frustracije: to su prilike u kojima im se on ukazuje već kao „budalasti prevarant“ (Boas 1898, 7). Tek sa supstancijalnim napretkom kulture, naročito one materijalne (praćenim sve kompleksnijim oblicima društvene diferencijacije i sve univerzalnijim etičkim rasuđivanjem), stvaraju se pretpostavke da se „kulturni heroj“ emancipuje od logike borbe sa neprijateljima, pa samim tim i od simbioze sa „prevarantom“: dok prvi počinje da oličava univerzalno shvaćeni princip dobra, drugi biva degradiran na ovaploćenje univerzalno shvaćenog principa zla (Boas 1898, 10). Kao što možemo da vidimo, ključna pretpostavka Boasovog rešenja bila je da je amalgam „kulturnog heroja“ i „prevaranta“ nastao u vreme kada su tajna društva bila čisto ratnička (njihov „stvaralac“ bio je slavljen kao „kulturni heroj“ nakon pobeda u ratovima, a dezavuisan kao „prevarant“ nakon poraza) i da je vremenom, s napredovanjem kulture i pacifikacijom odnosa između različitih plemena, došlo do njihovog razdvajanja.

Boasova teorija tajnog društva imala je četiri slabosti. Prvo, Boas se varao kada je tvrdio da ne postoje nikakve indicije da su izvorno „kulturni heroj“ i „prevarant“ bili dve odvojene mitske figure i da je tek razvoj kulture omogućio

njihovo razdvajanje.[31] Roland B. Dikson (Dixon) je tako u plemenu Maidu, čiji je kulturni nivo bio „ne naročito visok", evidentirao potpuno razrađen mitološki ciklus o „kulturnom heroju", koji ne samo što je bio konsekventno odvojen od „prevaranta" nego je bio i u sukobu sa njim, prevashodno po pitanju toga kakav svet treba ostaviti ljudima (Dixon 1905, 336–337).[32] Štaviše, Dikson će kasnije u centralnom i istočnom delu Algonkvina (nastanjenih u Kanadi), koji su stajali na višem kulturnom nivou od Maidua i koji su imali zaokružen mitološki ciklus o „kulturnom heroju" združenim sa „prevarantom", evidentirati drugi mitološki ciklus o dva brata,[33] koji je opisivao njihovo čudotvorno rođenje i život u svetu pre potopa, kao i transformaciju, tj. ponovno stvaranje sveta (u kojem se konačno našlo mesta i za ljude), i koji je najvažniju dodirnu tačku sa prvim ciklusom imao u mitu o „kulturnom heroju" i njegovom bratu Vuku (Dixon 1909, 7; o odnosu dva ciklusa kod kalifornijskih plemena upor. Dangel 1927, 32 i dalje). Ovde se nameću četiri važna zaključka. Prvo, mitološko stvaralaštvo u severnoj Americi nije se nalazilo ni u kakvoj neposrednoj vezi s dostignutim stupnjem razvoja kulture, pogotovo ne one materijalne; drugo, najkompleksniji rezultati mitološkog stvaralaštva na celom kontinentu bila su dva ciklusa, među kojima je najvažnija dodirna tačka bio sam „kulturni heroj"; treće, „kulturni heroj" je, po svemu sudeći, od svog nastanka uvek imao nekog pratioca, pri čemu hronologija samih događaja koje su prikazivala dva ciklusa sugeriše da je to prvo (pre potopa i pojave ljudi) bio brat (Vuk), pa tek onda (posle potopa i pojave ljudi) „prevarant"; naposletku, četvrto, sama mitologija ukazuje na određenu vezu između dva pratioca „kulturnog heroja", od kojih je prvi imao jasan i zaseban identitet (brat koji umire – prvi na ovom svetu – i postaje Gospodar mrtvih), dok se drugi postepeno pretvarao u njegov *alter ego*.

---

[31] Boas je kasnije implicitno odustao od ovog shvatanja, tvrdeći da su različiti mitovi o „kulturnom heroju" (u kojima je on stajao u različitim odnosima sa „prevarantom") na oba američka kontinenta ili „preživci najranije kulture" ili „efekti diseminacije i akulturacije" (Boas 1905, 173).

[32] Prema verovanju Maidua, na početku vremena, kada je postojalo samo nebo i more, „Tvorac" (Srebrno-siva lisica) je nastao od prvog oblaka, a „prevarant" (Kojot) od prve magle. Spustivši se sa neba u jedan kanu, obojica su zajedno plovili po moru sve dok im to nije dosadilo i dok nisu stvorili zemlju na koju bi mogli da se iskrcaju. Pritom je Srebrno-siva lisica stvorila ljude od malih drvenih figura i činila sve da im omogući što ugodniji život, nailazeći na konstantan otpor Kojota, koji je sve činio da uveća njihove patnje i muke. U tom sukobu pobedu je na kraju odneo ovaj potonji (Dixon 1905, 335–336).

[33] Iako su neki (prevashodno irokeški) mitovi insistirali na sukobu dvojice braće, daleko su frekventniji bili mitovi u kojima među njima nije bilo nikakvog animoziteta. Čak ni nakon što „neopamećeni brat" učini mnoge loše stvari drugi brat mu to ne uzima za zlo, a kada postane „prvi umrli" na svetu onaj prvi tuguje za njim (Dangel 1934, 161).

Drugo, Boas je bio čvrsto uveren da mitologija severno-američkih Indijanaca (više) ne omogućava utvrđivanje porekla tajnih društava i njihovih izvornih običaja (Boas 1896, 8), ali ga to nije sprečilo da pretpostavi da odnos „kulturnog heroja“ i „prevaranta“ ima neke veze sa tajnim društvima i njihovom transformacijom od ratničkih ka inicijacijsko-edukativnim i terapeutsko-plesnim. Međutim, ništa ne ukazuje na to da su dva lica rata (pobedu i poraz) severno-američki Indijanci sebi predstavljali kao oličena u „kulturnom heroju“ i „prevarantu“ (da bi ih tek napredak kulture, kako je Boas verovao, razdvojio i pretvorio u nosioce etičkog antagonizma), tako da se njihove veze sa tajnim društvima moraju tražiti na drugoj strani. Indikativno je pre svega da u plemenima u kojima su tajna društva zadržala najviše ratničkih osobina (kao što su pre svega bili Kvakiutli, koje je sam Boas temeljno izučavao) „kulturni heroj“ nije imao tu čast da bude njihov stvaralac; i obrnuto, u plemenima u kojima su tajna društava najdalje otišla u transformaciji (štiteći pritom svoj stari prestiž), postojala je jača potreba za mitološkim stvaralaštvom u kojoj je „kulturnom heroju“ obezbeđivan ovaj stvaralački dignitet, ako već ne u sadašnjosti (Maidui), a onda barem u prohujalom zlatnom dobu, iz kojega ta tajna društva potiču (Algonkvini).[34] Pritom je ništa manje indikativno da je u dva mitološka ciklusa o stvaranju (o dva brata i o „kulturnom heroju“) koje su imali Algonkvini i o kojima je gore bilo reči fundamentalan bio motiv zlatnog doba, koje je bilo rezervisano samo za *kyaimimit*.[35] Iz toga bi se moglo zaključiti da je ceo narativ o tajnim društvima i „kulturnom heroju“ kao njihovom stvaraocu tek kasnija interpolacija u izvorni mit o zlatnom dobu, do koje je došlo u plemenima u kojima su se tajna društva najuspešnije transformisala i udaljila od svoje ratničke prošlosti.

Treće, Boas se nije pozabavio glavnom tendencijom „kulturnog heroja“ da iz sukoba sa „prevarantom“ (tamo gde su bili odvojeni i sukobljeni) izađe kao poraženi, da izgubi svaki kredibilitet i da naposletku postane svojevrsni *deus otiosus* (Ricketts 1966, 343). Čak ni uzdizanje u nebeskog „Tvorca“ i potpuno odvajanje od „prevaranta“ po pravilu nije moglo da pomogne „kulturnom heroju“ da prevlada svoj *alter ego* i opstane kao kakav-takav etički oslonac severno-američkih Indijanaca. O svom „kulturnom heroju“ (koji je ujedno bio i „prevarant“) Manabušu pripadnici plemena Odžibva i Menomini imali su mit po kojem je on „postao degradiran zbog svojih budalastih postupaka“ i nakon

[34] Zanimljivo je i to da je u onim delovima Severne Amerike (pre svega u severnozapadnoj Kaliforniji) u kojima je postojalo verovanje da je u zlatno doba živela neka druga rasa ljudi, o čijem se poreklu i sudbini ne zna ništa pouzdano, mitologija bila lišena predstave o Tvorcu, dok su zasluge „kulturnog heroja“ bile drastično redukovane na borbu i uništenje čudovišta (Kroeber 1907, 345).

[35] U jednoj varijanti zlatno doba je trajalo dovoljno dugo da se u njemu pojave i jedno vreme požive „kulturni heroj“ i tajna društava, dok su u drugoj varijanti oni bili isključivo deo propadajućeg sveta.

toga bez traga napustio svet koji je stvorio (Hoffman 1896, 162). Ovde je važno uočiti da je kompromitacija „budalastim postupcima" dovela do toga da je „zec" postao „budalasti drugar" („Manabuš" može da znači i jedno i drugo) i da je kao takav mogao mirno da ode i da nikome ne nedostaje: ljudi su naprosto *izgubili potrebu za njim.* Iako je znao za ovaj mit o Manabušu, Boas ga nije smatrao vrednim podrobnije analize (Boas 1898, 101–102). Mit je, međutim, bio itekako zanimljiv pošto je pokazivao da je uzdizanje „kulturnog heroja" u status univerzalnog „Tvorca" – sve u cilju da se on što više diferencira u odnosu na „prevaranta" – samo ubrzalo njegovo propadanje. Jer, pokazalo se da strahopoštovanje koje su severno-američki Indijanci gajili prema samom činu stvaranja sveta i koje je došlo do izražaja u mitološkom ciklusu o dva brata, bilo isuviše jako da bi tolerisalo jednog takvog „gubtnika" kakvim se pokazao „kulturni heroj".

To nas naposletku, četvrto, dovodi do značaja društveno-istorijskog konteksta u kojem je Boas raspravljao o tajnim društvima severno-američkih Indijanaca. U pitanju je 19. vek, u kojem je najveći broj severno-američkih plemena ratovao protiv belaca, iz ratova izašao kao poražen i bio prinuđen da se suoči sa ponižavajućim životom u rezervatima. Boas je 1912. napisao da rasistički ekskluzivizam, karakterističan za primitivne horde, još uvek postoji u civilizovanim narodima koji uživaju blagodeti mira u svojim državama. I dok antisemitski pokret koji zagovara superiornost „arijevske rase"[36] u Evropi (još) nije bio dovoljno jak da bi pokrenuo neki rat, u Americi je mržnja prema Indijancima prevazišla mržnju prema crncima, dovevši do „ratova istrebljenja koji se vode protiv primitivnih plemena, ali [koji] su već pri kraju, zahvaljujući tome što će najslabija plemena uskoro nestati" (Boas 1912, 10). Ipak, Boas nikada nije doveo u vezu ove „ratove istrebljenja" sa procesom transformacije tajnih društava iz ratničkih u inicijacijsko-edukativna i terapijsko-plesna, baš kao i sa neslavnom sudbinom „kulturnog heroja".[37] Veza, međutim, postoji i veoma je značajna. Plemena u kojima je transformacija tajnih društava uspešno sprovedena mogla su da govore o „dobročinstvu" stvaranja tajnih društava kojim je „kulturni heroj" navodno ponajviše usrećio ljude. I obrnuto, plemena u kojima ova transformacija nije uspela mogla su da i dalje vezuju tajna društva sa ratovima – prvo protiv drugih indijanskih plemena, a zatim i protiv novopridošlih belaca (tzv. „Indijanski ratovi"), koji će se pokazati kao potpuno razorni za celokupnu tradiciju i način življenja autohtonog stanovništva Severne Amerike. Zato je malo verovatno da belci nisu ničim doprineli kontaminaciji „kulturnog heroja" crtama „prevaranta", koja je već uzela maha kada su prvi etnolozi počeli

[36] Boas je smatrao da je „arijevska rasa" naprosto jedna izmišljotina (Boas 1912, 11).

[37] Taj proces išao je paralelno sa jačanjem vlasti poglavica. U nekim plemenima, poput istočnih Dakota, poglavice čak nisu postojale sve do dolaska belaca (prvog poglavicu su postavili Britanci), tako da je sva vlast bila investirana u tajnim društvima (Wissler 1912, 11–12).

da prikupljaju i tumače domorodačke mitove.[38] Najbolji primer pruža pleme Čejena, za koje je pauk bio istovremeno i „prevarant" i oznaka za belog čoveka. Čejeni su verovali da je pauk izuzetno pametna i lukava životinja i da je belac isto to, ali da svoju intelektualnu superiornost najčešće koristi kako bi se „fokusirao na varanje Čejena i na uništavanje čejenskog načina života" (Powell 1969, 300). Kada je Lekovita Voda, vođa čejenskog tajnog društva Strune luka, avgusta 1874. poveo svoje ljude u Kanzas u poslednji ratni pohod protiv belaca, njegovi – ispostaviće se, nepobedivi – neprijatelji bili su identifikovani kao „pauci" (Young Chalfant 1997, 42–43). Tako se pokazalo da je ionako teško održiva ambivalencija između „kulturnog heroja" i „prevaranta" bila osuđena na propast čim se u nju uključio belac kao ultimativni „neprijatelj". Najkasnije od tada, „kulturni heroj"/„prevarant" počinje da se istiskuje iz ovog sveta, ostavljajući mesto „visokom bogu" koji je u najvećoj meri nalikovao jakom zaštitniku pobednika – hrišćanskom bogu. Nije nimalo slučajno što su upravo Algonkvini, koji su naradikalnije raskrstili sa „kulturnim herojem"/„prevarantom" bili najbrži u njegovom nadomeštanju *Manituom* (upor. slično: Hultkranz 1980, 22).[39]

[38] Izgleda da se nešto veoma slično desilo i u centralnoj Africi, u oblasti pustinje Kalahari, gde su plemena u okviru etničke grupe San (Bušmani) takođe stvorila mitološku figuru „prevaranta" i dopunila je figurom Tvorca (Guenther 1999, 121–125). Proučavaoci su zapazili da su „Tvorac i prevarant dve strane istog važnog lika", ali da njihova nejednaka razrađenost (prevarant ima dominantno mesto u mitologiji, dok se Tvorac zapravo ne pojavljuje lično ni u jednom mitu) ukazuje na to da pripadaju različitim istorijksim slojevima (Biesele 1993, 180), pa možda i na to da je Tvorac pozajmljen od naroda Damara (Baumann 1936, 22). Od sredine 20. veka, u svim etnografski izveštajima Bušmani se opisuju kao izrazito „bezopasan narod", a na osnovu raspoloživih podataka može se zaključiti da su takvi bili i u prošlosti, sve do polovine 18. veka. Međutim, krajem 18. veka, tokom celog 19. veka i početkom 20. veka plemena koja su pripadala ovoj etničkoj grupi važila su za izrazito ratoborna, pri čemu su muškarci bili organizovani u „bande" koje su permanentno ratovale, i to međusobno ništa manje nego protiv obližnjih nesanskih plemena i belih kolonizatora. I sam Boas je našao za shodno da Bušmane uporedi sa najratobornijim i najzatvorenijim severno-američkim Indijancima, poput Irokeza, predviđajući im potpuno istrebljenje u ratovima protiv belaca (Boas 1912, 7–8). Ne ulazeći u kompleksnosti međuetničkih odnosa na afričkom kontinentu i kontroverze vezane za posledice njegove kolonizacije (upor. detaljnije: Guenther 2014, 231 i dalje), moglo bi se s puno osnova pretpostaviti da je i ovde, baš kao i u Severnoj Americi, mitološki ciklus o „prevarantu", u kojem se umnožavaju reference na uzvišenu figuru Tvorca, nastao u ovo smutno vreme iz mešavine emotivnih reakcija na posledice ratnih razaranja, nalik onima koje su pomenute kada je bilo reči o severno-američkim Indijancima.

[39] Severno-algonkvinsko verovanje u Vrhovnog duha bilo je potpuno nezavisno kako od ciklusa o „kulturnom heroju" i „prevarantu", tako i od hrišćanskih uticaja (Cooper 1933, 75).

Zaboravljeni brat (otac) Vuk

Ako je Boas bio u pravu kada je tvrdio da je poreklo tajnih društava severno-američkih Indijanaca čisto ratničko, onda je svojevrstan paradoks da je „kulturni heroj" bio slavljen zbog toga što ih je stvorio, a da sam nije imao karakter ratničkog božanstva: jedini neprijatelji sa kojima se upuštao u realne borbe bila su natprirodna bića (čudovišta), koja su naseljavala ovaj svet u njegovim počecima.[40] Štaviše, jedna od najvećih vrlina koje su severno-američki Indijanci priznavali „kulturnom heroju" bila je ta da nije bio sklon ratovanju. O tome najbolje svedoči sledeći opis „prevaranta" (na koga je bio degradiran „kulturni heroj") iz plemena Vinebago: „Njegovom zaslugom se obistinilo da će zemlja ostati uvek onakva kakva je sada, zbog njega danas ništa ne funkcioniše onako kako bi trebalo. Istina je da zbog njega ljudi umiru, da zbog njega kradu, da zbog njega siluju žene, da se izležavaju, lenčare i nisu pouzdani. Da, on je odgovoran za sve to. Pa ipak, jednu stvar on nikada nije uradio: nikada nije pošao ratnom stazom, nikada nije poveo rat" (Radin 1956, 147). Ako su ga brojne legende prikazivale kao bezobzirnog „kršitelja tabua i rušitelja svetinja" (Radin 1956, 152; upor. Makarius 1969, 25–26; Grottanelli 1983, 139), onda bi se moglo zaključiti da je ovaj njegov „pacifizam" bio dokaz da su i sama tajna društva koja je on stvorio bila pacifistička, tj. transformisana u inicijacijsko-edukativna i terapeutsko-plesna tajna društva. Drugim rečima, kao pokrovitelj ove transformacije, „kulturni heroj" nije bio niti je mogao da bude stvaralac originalnih ratnih tajnih društava, koja su time, implicitno, gurnuta dublje u prošlost zlatnog doba.

Tragedija „kulturnog heroja", koja ga je usmerila na put amalgamiranja sa „prevarantom", sastojala se upravo u tome što je izgubio borbenost koja ga je krasila kada se obreo u ovom svetu. Iz Boasovih opisa Ratničkog društva Kvakiutla lako se moglo zaključiti da je njegov bog Vinalagilis bio potpuni antipod „kulturnom heroju". Zastrašujuće Vinalagilisovo ime („Onaj koji pokreće rat protiv celog sveta") govorilo je da je on kao duh zaposedao sve muškarce koji su bili sposobni za rat, organizujući ih u tajno društvo i uvlačeći ih u bespoštedne i iscrpljujuće ratove protiv drugih Indijanaca, da bi ih na kraju namerio na belce, koji će ih sve potući do nogu. To je svakako naškodilo Vinalagilisovom ugledu i prestižu u očima Kvakiutla (njegovo tajno društvo uveliko je izgubilo na značaju u odnosu na Kanibalsko tajno društvo), ali nije dovelo ni do kakvih promena u njegovom karakteru. Obrnuto, rastuće protivrečenosti „kulturnog heroja", koje je prouzrokovala pojava njegovog *alter ega* „prevaranta", postaje razumljiva tek iz perspektive približavanja te konačne sveindijanske katastrofe: umesto da je upotrebio one svoje velike moći uz pomoć kojih je ostvario *davno*

[40] Najvažnija odlika „kulturnog heroja" bila je upravo to što „bez ičije pomoći, rizikuje svoj život i telo u smelim obračunima sa natprirodnim silama kako bi svet načinio boljim mestom za one koji će doći" (Ricketts 1966, 343).

prošle pobede nad natprirodnim bićima i sprečio *aktuelnu* katastrofu, „kulturni heroj“ se zamajavao raznoraznim „apsurdnim“ glupostima (utoliko je zaslužio kvalifikaciju „prevaranta“), ali je barem spasao tajna društva, odvajajući ih (što je više mogao) od rata i dajući im postojeći inicijacijsko-edukativni i terapeutsko-plesni karakter.

Ali, postavlja se odmah pitanje, ako je mitska figura „kulturnog heroja“ počela da se komplikuje (spajajući se sa „prevarantom“) tek u 19. veku, kako je jedno po jedno indijansko pleme dolazilo pod udar belaca i kako se ubrzao proces transformacije njihovih tajnih društava, kako je ona izgledala pre toga? I kako je izgledao njegov brat, preteča „prevaranta“? Prisetimo li se mitova Kvakiutla, videćemo da su tajna društva ovog plemena čuvala kopču sa neiskvarenim pravremenom (zlatnim dobom), koje se periodično vraćalo u ceremonijama vezanim za cikličnu regeneraciju sveta, u kojem ni ljudi, pa samim tim ni ratova, još nije bilo i u kojem su u harmoniji živele sve *kyaimimit*. Ipak, kako svedoči mitološki ciklus o dva brata, i pre nego što se sa neba spustio „kulturni heroj“ (u pitanju su zapravo bila dva brata) i stvorio ljude, jedna vrsta se izdvajala iz *kyaimimit.* U pitanju su bili vukovi koji su izazivali zavist svih ostalih životinja zbog toga što su upotrebljavali vatru (Boas 1895, 161; Frazer 1930, 161–165). Vukovi su, dakle, bili jedinstvene životinje po tome što su imali svoju „civilizaciju“ još u zlatno doba. A postojalo je još nešto po čemu su vukovi bili posebni. Oni su, naime, bili jedine životinje koje će svoje velike natprirodne moći biti voljne da podele sa ljudima, kada ih „kulturni heroj“ konačno bude stvorio (Drucker 1951, 186).

Na ovom mestu potrebno je prisetiti se da su Algonkvini verovali da je njihov „kulturni heroj“ Manabuš bio zec, koji je u zlatnom dobu, pre potopa i transformacije celog sveta, živeo sa svojim bratom Vukom, koji nije doživeo da vidi iskvareni svet (upravo je sa njim smrt i ušla u taj svet). Nakon što su ga ubile primordijalne „vodene sile“, Vuk je otišao u Zemlju sumraka i postao „Gospodar mrtvih“ (Eliade 1969, 142). Ko je zaista bio ovaj Vuk? Sam Boas je utvrdio da u verovanjima i ritualima Kvakiutla i Nutki vuk ima važno mesto. Nutke su čak imale i Vučje tajno društvo (inicijacijsko-edukativnog i terapeutsko-plesnog karaktera), za čiju je zimsku svetkovinu (*tlokoala*) Boas utvrdio da je preuzeta od Kvakiutla (*walasaqa*) (Boas 1890, 47), što implicira da je isto tajno društvo nekada postojalo u oba plemena. Činjenica da je još u vreme kada je Boas posetio ova plemena postojao tabu ubijanja vukova i verovanje da kršenje tog tabua onemogućava ulov divljači (Boas 1890, 61), sugeriše mogućnost da je Vučje tajno društvo bilo izvorno čisto lovačko.[41] Sa transformacijom Vučjeg tajnog društva

[41] U vučjem plesu Kvakiutla i Nutki lutka jednog velikog vuka se spuštala „sa visina“ na plesače (Boas 1890, 70), koji se u pesmi obraćaju „najstarijem od svih poglavica na svetu“ (Boas 1890, 79), što je verovatno izvorno imalo smisao prožimanja lovaca „duhom“ Vuka (koji je ovde nazvan „najstarijim od svih poglavica na svetu“).

Nutki, i sami vukovi su se transformisali od svirepih predatora koji love u čoporu u svojevrsno šamansko „bratstvo“. Šamani koji su se nalazili na čelu ovog tajnog društva osmislili su veoma komplikovan postupak inicijacije (upor. Boas 1890, 48; Frazer 1900, 434–435), kojim je inicijalna likantropska metamorfoza pretvorena u relativno bezazlenu „otmicu“ inicijanata (njih su vukovi sada odvodili u njihovu zajedničku „pradomovinu“ i nakon preobražaja vraćali odatle).[42]

Ipak, vuk je u severno-američkim plemenima bio životinja koja je prevashodno simbolizovala rat. „Vuk je u ovoj ili onoj formi bio pokroviteljski duh rata po celokupnim Dolinama. On je primarno bio genije špijunaže, okrutni, snažni, oprezni lovac. To se može dobro uzeti kao reprezentativno za celokupno ratovanja Indijanaca iz Dolina ili čak cele Amerike. Njegov prototip je pažljivi posmatrač iz zaklona i, kao što prepadi Vuka zavise od špijuniranja, Indijanci love ljude na isti način“ (Turney-High 1991, 108). Često su ratnička tajna društva severno-američkih Indijanaca za svoj totem birala vuka, a kada bi ona nestala, barem jedan deo njihovog ritualnog nasleđa preuzimali su ratnici koji su kasnije obrazovali „ratne družine“. Dobar primer pruža pleme Oglala, u kojem je Vučje tajno društvo nestalo sedamdesetih godina 19. veka, ali su počasni ratnici (tzv. „nosioci koplja“) u kasnijim „ratnim družinama“ morali biti muškarci sa velikim stepenom identifikacije sa vukom „koji sve zna“ (Wissler 1912, 57–58), dok su u „ratnim družinama“ plemena Osedži to morali biti svi kojima bi ratni vođa poverio zapovedničku dužnost (Flesche 1930, 572). Štaviše, svečanost povodom okupljanja „ratne družine“ Omaha započinjala je plesom koji je zadržao sakralni karakter svojstven plesovima tajnih društava i koji je za

[42] U centralnom plemenskom ritualu, tzv. „Šamanovom plesu“, „natprirodni vuci“ bi otimali i odvodili svakog inicijanta u „pradomovinu njegove loze i tamo ga podučavali nekom od naslednih prava“ (Drucker 1951, 387). Tokom rituala, profane reči „vuk“, „zubi“ i „rep“ su bile tabu i bile su zamenjivane sakralnim račima (Drucker 1951, 388). U novije vreme „Šamanov ples“ je bio ceremonija koja je imala za cilj da učvrsti društvene privilegije među Nutkama, a posebno da istakne jedinstveni status poglavice, kao ekskluzivne „kompletne“ ličnosti (upor. Tovell Moogk 1980, 43). S druge strane, verovanje da prilikom otmice inicijanta vuci u njegove grudi stavljaju magični kamen, koji ga usmrćuje i koji po povratku njegovog „leša“ među ljude šamani moraju da odstrane kako bi ga oživeli, verovatno je inovacija kasnijeg datuma, kojom su šamani hteli da se u prestižu izjednače sa samim lovcima. Bilo kako bilo, „Šamanov ples“ je verovatno izvorno bio samo „Vučji ples“, koji je služio za inicijaciju lovaca tako da se ispune „duhom vuka“ i da u lovu pokažu svojstva ove „najhrabrije i najsvirepije od svih životinja“ (Henson 1952, 3). Ako je to istina, onda je originalni ritual svakako imao veze samo sa jednom vrstom društvenih privilegija – onom koju su imali lovci – i nije se završavao šamanskim „egzorcizmom duha vuka“ (koji je najdirektnije legitimirao vlast poglavice), jer je cela ideja i bila u tome da ovaj ostane u lovcima. Staro verovanje da sve inicirane Nutke postaju vuci *hic et nunc* vremenom je degradirano na svojevrsnu utehu deprivilegovanih, ali iniciranih Nutki da će to postati, ali tek „posle smrti“.

cilj imao ispunjenje ratnika duhom vuka. „Ples je bio apel vuku da ljude učini prijemčivim za svoj predatorski karakter, za svoju sposobnost da luta i da se ne zaželi doma. Ples se sastojao iz ritmičkih koraka, koji su bili manje ili više dramatični i koji su imitirali kretnje vuka, njegov brzi trk i iznenadna i oprezna zaustavljanja“ (Fletcher and La Flesche 1911, 416; upor. i Lowie 1916, 897). U mitu o stvaranju Ponija, naposletku, Vuk se pojavljuje kao njihov prvobitni neprijatelj od kojeg su, međutim, oni postepno naučili kako da ratuju i konačno stvorili Vučje tajno društvo u cilju optimiranja ratnih dejstava. „Odatle sledi da se, da bi se postao istinski ratnik, mora oponašati vuk“ (Murie 1914, 595). Svi ovi primeri sugerišu zaključak da je identifikacija ratnika sa vukovima izvorno bila deo likantropijskog kulta koji je negovan u okviru (nekih od) tajnih društava, a kada su ona nestala učesnici „ratnih držina“ nastavili su da i dalje koriste neke njegove fragmente.

Pored toga što su vučja tajna društva i mitologija severno-američkih Indijanaca otkrivali gotovo neraspletivu povezanost ove životinje sa lovom i ratom, pleme Bela Bela je vuku pripisivalo još jedno važno svojstvo. U mitologiji tog plemena praiskonski Vuk je, naime, bio otac „kulturnog heroja“ (Boas 1940, 372). Da li je onda i u algonkvinskom mitu došlo do pomeranja Vuka sa originalne pozicije oca na (upražnjenu) poziciju brata „kulturnog heroja“?[43] Ili je, pre, Vuk bio otac isključivo „prevaranta“, lišen one budalastosti koju će sinu pripisati kasnije generacije nezadovoljnika učincima „kulturnog heroja“?[44] Da li je prerijski vuk-samotnjak (Kojot), kojeg poznaju mitovi brojnih severno-američkih plemena, zapravo tragikomični naslednik („izrod“) onog primordijalnog Vuka, koji je bio vođa čopora i duh cele vrste („najstariji od svih poglavica na svetu“), koji je sa ljudima delio „pradomovinu“ i na kojeg su sačuvana tek sporadična kolektivna sećanja?[45] Naposletku, da li je „Gospodar mrtvih“ (u uo-

[43] U mitologiji plemena Menomini „kulturni heroj“ Manabuš prvo sebe predstavlja kao brata starog Vuka, a male vukove kao „njihove sinove“, da bi kasnije za jednog od tih malih vukova tvrdio da je njegov „brat“ – što bi impliciralo da je stari Vuk otac obojice. Međutim, kada se uzme u obzir da je Manabušu, rođenom na „nečist“ način, stari Vuk dao ovo mladunče da se s njim zbratimi tek nakon što ga je odvojio od čopora (Makarius 1973, 666 i 671–672), dolazi se do zaključka da je Manabuš – u suprotnosti sa Vukom – ne samo asocijalan nego i afamilijaran mitološki lik.

[44] Već je Robert H. Loui (Lowie) upozorio da ne postoji ništa što bi upućivalo na to da je figura „kulturnog heroja“ univerzalno starija od figure „prevaratna“ i da bi podrobnije analize mogle pokazati da je u nekim slučajevima potonja figura ona osnovna, dok se prva figura sastoji od samo nekoliko suštinski nebitnih stereotipija (Lowie 1909, 433).

[45] U literaturi je primećeno da je u mitologiji plemena Šošona postojao mit o dva brata „drevna vuka“ (Powell 1881, 44–46), čiji je odnos bio identičan odnosu braće Srebrno-sive lisice (uzdignute u status Tvorca) i Kojota u mitologiji plemena Maidu (Dixon 1905, 37). Poređenje je, međutim, validno samo u pogledu divergencije stavova koje dva brata imaju o neophodnosti čoveka da samo s velikim naporima obezbeđuje sebi

bičajenom značenju predaka?) bilo izvorno i suštinsko određenje Vuka i ujedno naziv vođe likantropijskog kulta u kojem su se živi lovci-ratnici pridruživali svojim precima?

Na sva ova pitanja je nemoguće dati pouzdane odgovore. Pozitivni odgovori bi ukazivali na mitološku refleksiju cezure koja se na sevenoameričkom kontinentu zaista pojavila u istoriji tajnih društava, a koja je morala biti posledica tragičnih ishoda ratova sa belcima. Algonkvinski mit se u svakom slučaju ukazuje kao najdosledniji u razobličenju generalne nemogućnosti „kulturnog heroja" da ljude zaštiti u svetu koji je, skupa sa tajnim društvima, sam stvorio. Nakon što su u potpunosti „iživeli" prvobitnu težnju ka nipodaštavanju i izrugivanju „kulturnom heroju", degradiranom na „prevaranta", Algonkvine su verovatno samo najveće razočarenje i najdublja frustracija mogli da navedu da ga prepuste konačnoj sudbini *deus otiosusa* i da počnu da se okreću jednom novom, sada u potpunosti spiritualizovanom božanstvu – Vrhovnom duhu ili samo Duhu (*Manitu*). U ezoteričnoj verziji mita o sukobu Zeca i „vodenih sila", nakon što je umrli Vuk već napustio ovaj svet, Vrhovni duh je bio taj koji se upleo da bi posredovao između sukobljenih strana i na kraju ih pridobio za pomirenje uz pomoć novih misterijskih obreda. Ovde se pojavljuje cezura u temeljnim religijskim shvatanjima: na mesto starog haotičnog kosmosa, u kojem je jedini zaštitnik ljudi bio nepouzdani „kulturni heroj", dolazi novi, dobro izbalansirani kosmos kojim upravlja Vrhovni duh u ulozi Visokog boga (Eliade 1969, 144–145). Međutim, ova cezura ne isključuje jednu drugu, mnogo stariju, u kojoj je Vuk možda izgubio svoju raniju ulogu Visokog boga, napustio ovaj svet i u njemu ostavio svog novootkrivenog „brata" da se sve dublje i dublje upliće u protivrečnosti „kulturnog heroja" i „prevaranta". Ta religiozna cezura odgovarala bi cezuri u istoriji tajnih društava, nakon koje je započela njihova transformacija od ratničkih u inicijacijsko-edukativna i terapijsko-plesna.

Uzme li se u obzir sve rečeno, Boasu se mora odati priznanje da je bio u pravu kada je tvrdio da su tajna društva bila inicijalno ratnička i kada je njihovu kasniju sudbinu doveo u vezu s amalgamom „kulturnog heroja" i „prevaranta". Njegovo insistiranje na tome da je ovaj amalgam „najznačajnija karakteristika svake primitivne religije" mogao bi se takođe uzeti kao tačan pod tri uslova: da se pod „primitivnom religijom" shvate religije neodržavljenih naroda (plemena), da amalgam nije origineran i da je progresivno srastanje „kulturnog heroja" i „prevaranta" posledica specifične mešavine osećanja (frustracije, mržnje, prezira, rezignacije, itd.) koju donose velike istorijske katastrofe. U razumevanju istorije tajnih društava u autohtonim neodržavljenim društvima mitologija

egzistenciju u ovom svetu. Indikativno je u tom konktestu da se ni u jednom severno-američkom mitu, u opreci prema kojotu i lisici, vuk ne pojavljuje kao „prevarant" (Caroll 1981, 310). Kada su drugi kontinenti u pitanju, vuk se kao „prevarant" pojavljuje samo tamo gde je za lava rezervisano mesto kralja životinja (Grottanelli 1983, 120).

severno-američkih Indijanaca mogla bi se pokazati kao veoma korisna pod uslovom da se kao održiva pokaže pretpostavka da figura „kulturnog heroja“ povezuje dve glavne cezure u toj istoriji. Njegovo spuštanje sa neba, stvaranje ljudi i dobročiniteljska aktivnost okončava prvu, čisto „životinjsku“ fazu u istoriji tajnih društva, tj. fazu striktnog „totemizma“, u kojoj su se ratnici poistovećivali sa najznačajnijim predatorima, a pre svega sa vukom, sa ciljem ne samo da bolje ratuju nego i da se što više diferenciraju u odnosu na druge pripadnike plemena. Druga, „mešovita“ faza u istoriji tajnih društava bila bi u tom slučaju „zlatno doba“ u kojem je ratnički totemizam integrisan u plemensku religiju, a privilegije ratnika smanjene (prevashodno zaslugom šamana, čiji je prestiž počeo da raste) i bolje usklađene sa potrebama ostatka plemena. Pred kraj ove faze ratnička tajna društva počela su da se sve više kompromituju u ratovima protiv belaca i da se suočavaju sa „konkurencijom“ novih tajnih društava, koja su pretendovala na to da svojim pripadnicima osiguraju privilegije na drugim, efektivnijim osnovama. Naposletku, početak treće, čisto „ljudske“ faze obeležili bi nestanak ratničkih tajnih društava (tj. njihovo nadomeštanje *ad hoc* „ratnim družinama“, lišenim svake veze sa kultom) i potpuna afirmacija inicijacijsko-edukativnih i terapijsko-plesnih tajnih društava. To je faza u kojoj je „kulturni heroj“ već u potpunosti razobličen kao „prevarant“, a ponegde i zamenjen *Manituom*. Njegova glavna prevara, kako bi se iz ove rekonstrukcije moglo zaključiti, sastojala se u tome što je severno-američka indijanska plemena ostavio bez čisto „životinjskih“ (tj. ratničkih) tajnih društava onda kada su im ona bila najpotrebnija: kada su na njih nasrnuli neuporedivo nadmoćniji bledoliki neprijatelji.

I na samom kraju potrebno je postaviti pitanje razloga zbog kojeg su se beli doseljenici pokazali tako nadmoćni u ratovanju protiv Indijanaca. To pitanje se samo na prvi pogled čini banalno, pošto odgovor ne leži ni u konjima, ni u naoružanju, ni u načinu ratovanja, ni u kulturnoj (prevashodno religijskoj) suprematiji. Konje i naoružanje Indijanci su vrlo rano počeli da nabavljaju od samih belaca, velike pobede koje su s vremena na vreme ostvarivali ukazivale su na to da njihov način ratovanja nije bio neefikasan, baš kao i na to da njihova religija nije bila lišena odgovarajućih ratnih stimulansa. Razlog se zato mora tražiti na drugoj strani: belci su na svojoj strani imali državu. Od 1814, kada su postale neprikosnovene na severno-američkom kontinentu, Sjedinjene američke države su postepeno, sistematski i dosledno, prinuđivale sva domorodačka plemena da se pokore njihovim pravilima, a svaki otpor su okrutno kažnjavale, ponekada čak i do granica genocida. Sagleda li se u tom širem kontekstu Boasov opis transformacije severno-američkih tajnih društava iz ratničkih u inicijacijsko-edukativna i terapeutsko-plesna, onda se pokazuje da je to bio *način prilagođavanja na život u državi*, koju su, sa mnogim drugim stvarima, beli doseljenici doneli sa sobom iz starog sveta i uz pomoć koje su mogli da dobijaju ratove čak i nakon najstrašnijih poraza. Sam Boas se nikada nije upustio u kompleksno pitanje od-

nosa države i tajnih društava, a ni celokupna tadašnja anglosaksonska tradicija proučavanja tajnih društava nije omogućavala neke dublje uvide od onog da su sva ona u svojoj suštini bila i ostala subverzivna i da su činila bastione konzervativizma. Zato je ostalo da dublje uvide u problematiku odnosa države i tajnih društava omogući nemačka teorija *Männerbunda.*

Literatura

Baumann, Hermann. 1936. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*. Berlin: Reimer.

Benedict, Ruth. 1946. *Patterns of Culture.* New York: Mentor Books.

Biesele, Megan. 1993. *Women Like Meat. The Folklore and Foraging Ideology of the Kalahari Ju/'hoan.* Johannesburg: Witwatersrand University Press.

Blazek, Helmut. 1999. *Männerbünde. Eine Geschichte von Faszination und Macht*. Berlin: Links.

Boas, Franz. 1890. Second General Report on the Indians of British Columbia. In *Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada.* London: British Association for the Advancement of Science.

Boas, Franz. 1895. *lndianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas.* Berlin: A. Asher & co.

Boas, Franz. 1896. *Die Entwicklung der Geheimbünde der Kwakiutl-Indianer.* Berlin: Reimer.

Boas, Franz. 1897. „Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians". In *Report of the United States National Museum for the Year ending June 30, 1895.* Washingon: Government Printing Office.

Boas, Franz. 1898. „Introduction". In *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia,* edited by James Teit. Boston and New York: Houghton, Mifflin & co.; London: Nutt,; Leipzig: Harrassowitz.

Boas, Franz. 1905. „The Mythologies of the Indians". *The International Quarterly* 12: 157–173.

Boas, Franz. 1911. *The Mind of Primitive Man.* New York etc.: Macmillan.

Boas, Franz. 1912. *An Anthropologist's View of War.* New York: American Association for International Conciliation.

Boas, Franz. 1939. *The Mind of Primitive Man (revisited edition).* New York etc.: Macmillan.

Boas, Franz. 1940. *Race, Language, and Culture.* New York etc.: Macmillan

Brinton, Daniel G. 1895. *The Myths of the New World. A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America*. Philadelphia: McKay

Brunotte, Ulrike. 2004. *Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne*. Berlin: Klaus Wagnebach.

Bruns, Claudia. 2009. „Wilhelminische Bürger und 'germanische Arier' im Spiegel des 'Primitiven' – Ambivalenzen einer Mimikry an die kolonialen 'Anderen'". *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 19 (5): 15–33.

Callender, Charles. 1978. „Fox“. In *Handbook of North American Indians. Volume 15: Northeast,* edited by William C. Sturtevant. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Caroll, Michael P. 1981. „Lévi-Strauss, Freud, and the Trickster. A New Perspective upon an Old Problem“. *American Ethnologist* 8 (2): 301–313.

Cooper, John M. 1933. „The Northern Algonquian Supreme Being“. *Primitive Man* 6 (3/4): 41–111.

Dangel, Richard. 1927. „Der Schöpferglaube der Nordcentralcalifornier“. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 3: 31–54.

Dangel, Richard. 1934. „Kiče-Manito, der „Grosse Geist“ (Ein Abriss)“. *Baessler-Archiv* 17 (4): 155–171.

Dixon, Roland B. 1902. „Maidu Myths“. *Bulletin of the American Museum of Natural History* 17 (2): 33–118.

Dixon, Roland B. 1903. „System and Sequence in Maidu Mythology“. *The Journal of American Folklore* 16 (60): 32–36.

Dixon, Roland B. 1905. „The Northern Maidu“. *Bulletin of the American Museum of Natural History* 17 (3): 119–346.

Dixon, Roland B. 1909. „The Mythology of the Central and Eastern Algonkins“. *The Journal of American Folklore* 22 (83): 1–9.

Drucker, Philip. 1951. „The Northern and Central Nutkan Tribes“. *Bureau of American Ethnology Bulletin* 144: 1–480.

Eliade, Mircea. 1969. *The Quest. History and Meaning in Religion.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Flesche, Francis La. 1930. „The Osage Tribe. Rite of the Wa-xo’-be“. In *Forty-fifth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1927–1928,* edited by H. W. Dorsey. Washingon D.C.: Government Printing Office.

Fletcher, Alice C. and Francis La Flesche. 1911. „The Omaha Tribe“. In *Twenty-seventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1905–1906,* edited by W. H. Holmes, 15–665. Washingon D.C.: Government Printing Office.

Frazer, James George. 1930. *Myths of the Origin of Fire. An Essay.* London itd.: Macmillan.

Grottanelli, Cristiano. 1983. „Tricksters, Scape-Goats, Champions, Saviors“. *History of Religions* 23 (2): 117–139.

Guenther, Mathias Georg. 1999. *Tricksters and Trancers. Bushman Religion and Society.* Bloomington: Indiana University Press.

Guenther, Mathias Georg. 2014. „War and peace among Kalahari San“. *Journal of Aggression*, *Conflict and Peace Research* 6 (4): 229–239.

Hayden, Brian. 2018. *The Power of Ritual in Prehistory. Secret Societies and Origins of Social Complexity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Heckethorn, Charles William. 1897. *Secret Societies of all Ages and Countries.* Volume 1. London: Redway.

Henson, Ernst Alice. 1952. *The Wolf Ritual of the Northwest Coast.* Eugene: University of Oregon.

Herskovits, Melville J. 1953. *Franz Boas. The Science of Man in the Making.* New York: Scribner.

Hoffman, Walter James. 1896. *The Menomini Indians*. Washington D.C.: Government Printing Office.

Jeremić-Molnar, Dragana i Molnar, Aleksandar. (u štampi). „Teorija arijevskog *Männerbunda"*. In *Zbornik radova u čast Marine Blagojević Hughson,* uredile Sanja Ćopić i Zorana Antonijević

Kroeber, A. L. 1907. *The Religion of the Indians of California.* Berkeley: The University press.

Lips, Julius E. 1938. „Government". In *General Anthropology,* edited by Franz Boas. Boston etc.: D. C. Heath and co.

Loeb, E. M. 1933. *The Eastern Kuksu Cult.* Berkeley: University of Californira Press and London: Cambridge University Press.

Lowie, Robert H. 1909. „The Hero-Trickster Discussion". *The Journal of American Folklore* 22 (86): 431–433.

Lowie, Robert H. 1913. „Military Societies of the Crow Indians". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 11 (3): 146–199.

Lowie, Robert H. 1916. „Plains Indian Age-Societies. Historical and Comparative Summary". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 11 (13): 881–992.

Makarius, Laura. 1969. „Le mythe du 'Trickster'". *Revue de l'histoire des religions* 175 (1): 17–46.

Makarius, Laura. 1973. „The Crime of Manabozo". *American Anthropologist* 75 (3): 663–675.

Molnar, Aleksandar. 2006. *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. 5. Rat. Od kulta Votana do holokausta.* Beograd: Fabrika knjiga.

Morgan, Lewis H. 1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.* Chicago: Charles H. Kerr

Morgan, Luis H. 1981. *Drevno društvo. Istraživanja čovekovog razvoja od divljaštva i varvarstva do civilizacije.* Beograd: Prosveta.

Murie, James R. 1914. „Pawnee Indian Societies". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 11 (7): 546–544.

Powell, J. W. 1881. „Sketch of the Mythology of the North American Indians". In *First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1879-'80,* edited by Powell, J. W. Washingon D.C.: Government Printing Office.

Powell, Peter J. 1969. *Sweet Medicine. The Continuing Role of the Sacred Arrows, the Sun Dance*, *and the Sacred Buffalo Hat in Northern Cheyenne History.* Volume 1. Norman and London: University of Oklahoma Press.

Radin, Paul. 1956. *The Trickster. A Study in American Indian Mythology.* New Yorik: Philosophical Library.

Ratzel, Friedrich. 1897. *Politische Geographie.* München i Leipzig: N. Oldenbourg.

Ratzel, Friedrich. 1903a. *Politische Geographie. Geogrpahie der Staaten, des Verkehrs und des Krieges.* München i Berlin: N. Oldenbourg.

Ratzel, Friedrich. 1903b. „Heinrich Schurtz. Geboren am 11. Dezember 1863, gestorben am 2 . Mai 1903“. *Deutsche Geographische Blätter* 26 (2): 51–61.

Reulecke, Jürgen. 2001. *„Ich möchte einer werden so wie die...“. Männerbünde im 20. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Campus.

Ricketts, Mac Linscott. 1966. „The North American Indian Trickster“. *History of Religions* 5 (2): 327–350.

Riddell, Francis A. 1978. „Maidu and Konkow“. In *Handbook of North American Indians. Volume 8: California*, edited by Robert F. Heizer. Washington, D.C: Smithsonian Institution.

Roberts, John M. 1972. *The Mythology of Secret Societies.* London: Secker and Warburg.

Schurtz, Heinrich. 1891a. *Grundzüge einer Philosophie der Tracht (mit besonderer Berücksichtigung der Negertrachten)*. Stuttgart: Cotta.

Schurtz, Heinrich. 1891b. „Die Milderung des menschliches Charakters vom Standpunke der Ethnologie“. *Globus* 59/60: 299–303.

Schurtz, Heinrich. 1900. *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig & Wien: Bibliographisches Institut

Schurtz, Heinrich. 1902. *Altersklassen und Männerbunde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft.* Berlin: Georg Reimer.

Simmel, Georg. 1906. „The Sociology of Secrecy and of Secret Societies“. *American Journal of Sociology* 11 (4): 441–498.

Sombart, Nicolaus. 1988. „Männerbund und politische Kultur in Deutschland“. In *„Typisch Deutsch“. Die Jugendbewegung. Beiträge zu einer Phänomengeschichte*, Hrsg. Knoll, Joachim H. & Schoeps, Julius H. Opladen & Essen: Leske.

Steward, Julian Haynes. 1953. *Aboriginal and Historic Groups of the Ute Indians of Utah: An Analysis.* Washington D.C.: United States Department of Justice.

Steward, Julian Haynes. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Tovell Moogk, Susan Rosa. 1980. *The Wolf Masks of the Nootka Wolf Ritual. A Statement on Transformation.* Vancouver: University of British Columbia (MA teza).

Turney-High, Harry Holbert. 1991. *Primitive War, Its Practice and Concepts.* Columbia: University of South Carolina Press.

Webster, Hutton. 1908. *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion.* New York: Macmillan.

Wissler, Clark. 1916. „General Introduction“. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 11 (1): v-viii.

Young Chalfant, William. 1997. *Cheyennes at Dark Water Creek. The Last Fight of the Red River War.* Norman and London: University of Oklahoma Press.

Dragana Jeremić-Molnar
University of Arts in Belgrade – Faculty of Music

Aleksandar Molnar
University of Belgrade – Faculty of Philosophy

Franz Boas' Postulate of the Warfare Origin of Secret Societies and Myths about the "Culture Hero" and the "Trickster" in North America

In this paper, the authors argue that Franz Boas had a coherent theory of the secret society, which he did not systematically develop anywhere, but which can be reconstructed from several of his works. The authors are not dealing with the whole theory, but only with the postulate of the warfare origin of secret societies (which later became the foundation of the Männerbund theory). Namely, Boas believed that the secret societies of the North American Indians were originally warlike, but that by the beginning of the 20th century they either retained only the functions of initiation and education, or were transformed into therapeutic and dance societies. Although he claimed that the mythology of the Indians did not provide additional insights into the origins of secret societies, his dealings with the myth of the "culture hero" and the "trickster" proved the contrary. The authors try to go a step further and find new contributions for the study of the origins of secret societies in North America in the myth of Wolf as the brother (father) of the "culture hero."

Key words: Franz Boas, North American Indians, secret society, war, myth

Le postulat de Boas sur l'origine guerrière des sociétés secrètes et les mythes sur le « héros cultivé » et le « tricheur » en Amérique du Nord

Dans cet article les auteurs partent de l'hypothèse que Franz Boas a créé une théorie cohérente des sociétés secrètes qu'il n'a jamais développée de manière systématique, mais qui peut être reconstruite à partir de quelques-uns de ses travaux. Les auteurs ne traitent pas toute la théorie, mais uniquement le postulat sur l'origine guerrière des sociétés secrètes (devenu plus tard le fondement de la théorie de Männerbund). Boas considérait que les sociétés secrètes des Indiens nord-américains avaient originellement été guerrières, mais qu'au début du 20e siècle elles n'avaient conservé que des fonctions d'initiation et d'éducation ou bien s'étaient transformées en des sociétés thérapeutiques et de danse. Bien qu'il affirmât que la mythologie des Indiens ne permettait pas d'obtenir des éclaircissements supplémentaires quant à l'origine des sociétés secrètes, son traitement même du mythe sur le « héros cultivé » et le « tricheur » disait le

contraire. Les auteurs de ce texte tentent d'aller un pas plus loin et d'apporter de nouvelles contributions pour l'étude de l'origine guerrière des sociétés secrètes en Amérique du Nord à travers le mythe du Loup comme frère (père) du « héros cultivé ».

Mots clés: Franz Boas, Indiens nord-américains, société secrète, guerre, mythe

Primljeno / Received: 29.11.2020.
Prihvaćeno / Accepted: 21.01.2021.